

ولایت فقیه

پلی از سنت به مدرنیته

□ احسان احمدی

اشاره

با پدید آمدن نخستین جرقه‌های تحول و اصلاح که در دهه‌های پایانی سده‌های میانی اروپا توسط اصحاب دانش و علم بر خرمن نظام دینی مسیحی زده شد، دو واژه در قاموس فرهنگ بشری متولد شد: سنت و مدرنیته. گرچه واژه «سنت» از دیر باز در فرهنگ همه ملل و نحل با تراجم متفاوت موجود بود لیکن از بدو پیدایش مدرنیته، سنت نیز معنای دیگری به خود گرفت و از اطلاق صرف به آداب و رسوم و فرهنگ پیشینیان، معنای فراتری یافت و به تاثیر برداشت‌های دینی در امور دنیا اطلاق گردید. با این رویکرد، انسان یا جامعه سنتی دیگر موجودی نبود که صرفاً پایبند به قواعد نیاکان و پیشینیان باشد و سعی در حفظ این آداب و رسوم نماید بلکه علاوه بر آن هر چقدر رد پای دین در زندگی فرد یا جامعه‌ای پررنگ‌تر بود آن موجود سنتی‌تر تلقی می‌شد.

سنت و مدرنیته در تقابل

سنت که اینک مدرنیته آن را تهدید - و تحدیدی - برای وجود خود به شمار می‌آورد دارای خصایصی بود که ذاتا و اصالتا با ویژگی‌های مدرنیته در تباین بود و وجود هر یک منوط به حذف دیگری از دایره حضور و ظهور بود. از مهمترین خصایص دوران مدرن می‌توان به چند مورد اشاره

نمود که یکی از آنها نقش متفاوت، متمایز و محوری عقلانیت در دوران مدرن بود که این ویژگی ممتاز را در دوران ماقبل مدرن، عنصر ایمان ایفا می‌نمود. نقادی، موشکافی، جزیی نگری و کشف لایه‌های پنهان از جمله مهمترین صفات عقلی بود که مدرنیته را در طریق نسبیّت به سوی مقصد قدرت، لذت و منفعت هدایت می‌کرد و عنصر ایمان با کلی‌نگری‌ها، جزمیت‌ها و اطلاق‌ها و مقاومت در برابر نقد و اصلاح، اندک اندک عقب رانده می‌شد.

انسان مدرن بر این باور بود - یا هست - که عقل آنچه را که مورد نیاز بشر در رسیدن به رفاه و آرامش این جهانی است تکافو می‌نماید. ضمن آنکه تداوم این چالش میان عقل و ایمان به صف آرایی دو قوه علم و دین در اروپا منجر شد. از جمله چالش‌های مهم فلسفه غرب همین تقابل دو نگره علم و دین است که طی آن دو نظام متضمن حیات دنیوی و اخروی رو در روی یکدیگر قرار گرفتند و علم و دین به عنوان دو عنصر متباین که به هیچ وجه قابلیت جمع شدن با یکدیگر را ندارند مفروض واقع شدند.

از دیگر موارد تضاد میان سنت و مدرنیسم، تقابل دو گزاره معرفت دینی و معنویت (امر قدسی) است. بدین معنا که بشر مدرن، قائل به تشکیک و نسبیّت در فهم مبانی دینی و امر قدسی گردید. انسان سنتی به دو دلیل به ورطه نسبیّت و تشکیک گرفتار نمی‌آمد؛ نخست آنکه دانش تجربی او لاقط در بسیاری از علوم به قدر بشر مدرن پیشرفته نبود و علم هنوز پا را در مناطق ممنوعه و خطوط قرمز نهاده بود و دیگر آنکه قدرت و قوت جزمیت ادیان هنوز آنقدر بود که توان بازداری و کنترل ذهن بشر را از ورود به دایره تشکیک و نسبیّت داشته باشد.

بشر سنتی به جهت آنکه از ابزار قدرتمند و کارآمد جهت کشف طبیعت بی بهره بود و دانش نظری او نیز آمیخته با انگاره‌های دینی و مذهبی بود نه نیازی به فراتر رفتن از چارچوب‌های موجود در خود احساس می‌نمود و نه جسارت این کار را در خود می‌پروراند. عوامل بازدارنده مذهبی آنقدر قدرتمند بودند که ترس از عذاب الهی و عقوبت اخروی از یک سو و هراس از تکفیر و زجر ارباب متولی دین از سوی دیگر، دانشوران و اندیشمندان را از ورود به این ساحت منصرف کند. البته معدودی نیز در این جاده قدم گذاردند که بهای سنگین آن را نیز پرداختند.



□ از جمله چالش‌های مهم فلسفه غرب، تقابل دو نگره علم و دین است که طی آن دو نظام متضمن حیات دنیوی و اخروی رو در روی یکدیگر قرار گرفتند و علم و دین به عنوان دو عنصر متباین که به هیچ وجه قابلیت جمع شدن با یکدیگر را ندارند مفروض واقع شدند

اما به هر روی آنچه در باب مواجهه و تفسیر با متون مقدس دینی در مدرنیسم اتفاق افتاد تفکیک فهم‌های بشری متلون به لون فرهنگ و سنن و آداب و زمان و مکان از اصل حقیقت بود. انسان مدرن به این نتیجه رسید که بسیاری از اختلافات – و بلکه همه آنها – بین ادیان گوناگون و حتی اختلافات درون دینی متأثر از نوع تلقی پیشروان آن مکتب و مذهب از متن مقدس خود است که البته این طرز تلقی مستقیماً متأثر از عوامل جانبی بسیاری است لذا در مواجهه با این مسأله حکم به انفکاک این دو مقوله از هم داده شد. تا جایی که این تفکیک معرفت از معنویت منجر به پیدایش منظری به امر دین شد که قائل به وجود حقانیت‌های متفاوت و صراط‌های مستقیم هدایت در طریق نیل به حقیقت بود. پلورالیسم (کثرت گرایی دینی) بر این باور به وجود آمد که حال که ریشه همه اختلافات ناشی از فهم‌های گوناگون بشری از امر قدسی و متون مقدس و حیانی است و از سوی دیگر این فهم‌ها به رنگ زمان و مکان و فرهنگ و سنن در آمده است، پس با چه ملاک و میزانی قائل به حقانیت محض یک بینش خاص از امر الهی باشیم و مابقی ادیان و تلقی‌ها را در انحراف از مسیر مستقیم نجات و رستگاری ببینیم؟

لذا پلورالیسم حکم به تساوی فاصله همه معرفت‌ها از حقیقت داد و چنین تعبیر نمود که فاصله هیچ دینی به حقیقت و نجات و معنویت از ادیان دیگر کمتر یا بیشتر نیست. چراکه اصولاً حقیقت امری متمرکز و ثابت و ایستا نیست که بتوان فاصله‌ای میان آن و ادیان و معرفت‌های

گونگون بشری قائل شد. بعدها این نگاه کثرت گرایانه به حوزه اخلاق، سیاست، فرهنگ، اقتصاد و تقریباً همه شئون زندگی مدرن وارد شد که در هر یک از این حوزه‌ها نیز تحولات جدی و عمیقی را بطور بنیادین به وجود آورد و منجر به نسیت گرایی افراطی در مواجهه با امور گردید که دامنه آن هنوز نیز ادامه دارد. با استوار شدن پایه‌های پلورالیزم دینی در اندیشه انسان مدرن، افق دیگری در برابر دیدگان او گشوده شد و ساحت‌های دیگری از معرفت تحت تاثیر این نوع نگاه قرار گرفت. این بار مستقیماً موضوع وحی و رابطه آن با مدرنیسم در کانون توجهات قرار گرفت. هنگامی که با عینک پلورالیزم به مسأله وحی، متون مقدس مذهبی و ادیان نگاه می‌شد زوایای ناشناخته جدیدی در برابر دید انسان مدرن قرار گرفت، مسأله‌ای که تا کنون حتی اجازه اندیشیدن به آن حوزه‌ها نیز در اندیشه بشر سنتی وجود نداشت. پلورالیزم می‌گفت هیچ دینی دین برتر نیست و هیچ آیینی آیین رستگاری محض نیست. حقیقت به طور تام و یکجا در کف دست هیچ پیامبری نهاده نشده و ظرف ظریف هیچ مکتب و مذهبی یارای ظرفیت بخشیدن به حقیقت بما هو حقیقت نیست. با این نگاه، پیامبران از صورت پیام آورانی صرف که فقط مأمور ابلاغ پیام الهی بودند و نه بیشتر، تبدیل به انسان‌هایی شدند که علاوه بر ابلاغ پیام از مبدا وحی، ناگزیر و نه از روی عمد و غرض، کلام خداوند و حقیقتی را که توسط وحی به ایشان منتقل می‌شد متناسب با زبان و زمان و مکان و فرهنگ و خلیقات فردی، تفسیر و به مخاطبین خود منتقل می‌نمودند. حالا دیگر ریشه اختلافات میان ادیان و مذاهب معطوف به نوع نگاه پیامبران گردید و از تفاوت نظرگاه‌های اینان بود که تفاوت و اختلاف در ادیان به وجود می‌آمد. به این ترتیب این سوال به وجود آمد که اگر میان آموزه‌ها و تعالیم پیامبران اختلاف و تعارضی وجود دارد پس نسبت اینان و ادیانی که آورنده آنها هستند با حقیقت به چه صورت است و آیا اختلافات، اختلافات ماهوی است یا صرفاً تفاوت‌های صوری؟

پس از این رویکرد تازه، بحث بر سر مسأله گوهر ادیان و تفکیک گوهر ادیان از آموزه‌های شرعی و احکام عملی در هر دین و مکتب به وجود آمد. این نگرش جدید بر این امر مدعی بود که ادیان همگی و بدون استثنا از بدوی‌ترین شکل ادیان در قبایل دور افتاده افریقایی تا کامل‌ترین



آنها در شکل یهودیت و مسیحیت و اسلام و بودیسم و... در درون دارای گوهری یکسان، واحد و متعالی اند که غرض از انزال وحی و تبشیر و انذار پیامبران نیز رسیدن مردم به همین گوهر دین بود و هر کس به این گوهر دست یابد به هدف اصلی از ارسال پیامبران دست یازیده است. اما مساله وحی و چگونگی تفاوت آن در رابطه با هر پیامبر هنوز لاینحل بود و اینکه آیا با پایان یافتن دوره تاریخی پیامبران این پدیده نیز پایان می پذیرفت یا نه؟ و اینکه آیا هنوز انسان می تواند با آسمان مرتبط شود؟ و امثال این سوالات از مسایل اصلی در مواجهه با موضوع وحی بود.

پاسخ این بود که وحی و ارتباط با ماورا از سنخ تجربیاتی است که آنها را تجربیات دینی، عرفانی یا تجربیات ماوراءالطبیعه نامیده بودند. به موجب این تعریف، پیامبران در جریان یک تجربه فوق العاده، با مبدایی نامعلوم - که ممکن بود نامش خدا، نیروانا یا هر چیز دیگر باشد - مرتبط می شدند و این ارتباط گاه با شنیدن کلماتی همراه بود، گاه با دیدن نوری، گاه با سرشار شدن از حسی از عشق یا خضوع یا ترس، گاه با تاثیرات جسمانی همچون عشوه و بیهوشی همراه بود و گاه همگی آنها را در بر می گرفت و آنچه تحت عنوان متون مقدس و دین بر بشر عرضه شده حاصل همین تجربیات بوده است و پیامبران در حقیقت بازگو کننده تجربه های دینی خود برای بشر سنتی بوده اند و از این حیث هیچ تفاوتی بین بشر مدرن با انسان سنتی و حتی پیامبران نیست و انسان هنوز نیز می تواند با بهره های متفاوت از تجربه دینی، عرفانی و ماوراءالطبیعه با آسمان و غیب مرتبط شود. از آنجا که ظواهر ادیان و احکام جاری در هر آیین برای ورود به ساحتی که از آن تحت عنوان اتحاد ادیان یاد می شد مساله ای دست و پا گیر و دشوار فرض می شد، با اتکا به گوهر ادیان و تجربه های شخصی دینی، انسان مدرن به سمت و سوی تجربه افق های تازه ای حرکت نمود و زبان عرفان را - صرف نظر از اینکه در چه فرهنگ و ملیت و مذهبی است - به عنوان زبانی مشترک که در بر گیرنده مفاهیم گوهری دین بود برگزید و آن را به صور گوناگون و با هزار قرائت متفاوت بازگو نمود.

* * *

آنچه تا بدین جا بطور مختصر و خلاصه گفته شد سیری گذرا بر بن مایه ها و اصول مبانی

نگرش انسان مدرن به مسأله دین بود که البته در جزئیات، بسیار وسیع‌تر و متشکک‌تر می‌باشد. اما اگر بخواهیم در یک صفت کلی، مدرنیته را توصیف نماییم باید از صفت سکولاریته شدن مفاهیم و معانی در مدرنیسم یاد کنیم.

مدرنیته در عرض کمتر از دو قرن چنان رشد کرد و متورم شد که از مرزهای سیاسی و فرهنگی اروپا فراتر رفت و تا آن سوی آسیا و آفریقا و آمریکای جنوبی و استرالیا را در نوردید. به زودی مظاهر تجدد و مدرنیسم تبدیل به نمادهای همه‌گیر و همه‌جایی شدند و راه‌آهن و روزنامه و چاپخانه و تلگراف و دهها جزء و ابزار دیگر که حاصل دنیای مدرن بودند جهان سنتی را به تسخیر در آوردند. اما اینکه خود مدرنیسم چیست؟ چه رابطه‌ای با سنت دارد و نسبت این دو با تاریخ به عنوان یک ثابت به هم پیوسته چیست؟ رابطه این دو با دین به چه صورت است؟ و نسبت انسان با مجموع هستی در هر یک از این دو نگرش چطور تفسیر می‌گردد؟ از جمله سوالاتی است که ما در این تحقیق به تناوب به آنها خواهیم پرداخت.

آیا مدرنیسم صرفاً عبارت از نو شدن ابزار و به وجود آمدن اشیا جدید با موارد استفاده تازه است؟ آیا هر جا ابزار مدرنیته وارد شده است آن جامعه مدرن شده است؟ البته ابزار و لوازم مدرنیسم با ورود به جوامع سنتی، فرهنگ استفاده خود را نیز منتقل می‌کنند و جای خود را به عنوان عنصری فرهنگی اندک‌اندک باز می‌نمایند و از این حیث نمی‌توان از این مسأله غفلت ورزید که ورود ابزار مدرن به یک جامعه سنتی می‌تواند در اندک زمانی نحوه زندگی، نگرش و حتی جهان‌بینی افراد آن جامعه را متناسب با خود تغییر دهد. اما نمی‌توان حکم مطلق بر صحت این مسأله نمود که ورود ابزار و تکنولوژی مدرن به هر جامعه سنتی یا استفاده آنها توسط فردی سنتی، لابد و لاجرم منتهی به تغییر جهان‌بینی و مدرنیزاسیون فرد یا جامعه می‌گردد. نه هر جامعه سنتی با ورود ابزار و اشیاء مدرن، قدم به مدرنیته می‌گذارد و نه هر جامعه فاقد عناصر و ابزار مدرنیسم الزاماً جامعه‌ای سنتی است. سنتی یا مدرن بودن یک فرد یا جامعه متأثر از طرز تلقی‌ها و جهان‌بینی حاکم بر آن است و یک جامعه برخوردار از ایده‌های سنتی اگرچه بهره‌مند از ابزار مدرن نیز باشد هنوز جامعه‌ای سنتی است و جامعه‌ای مومن به مبانی مدرنیته حتی اگر از ابزار و



□ سید جمال با طرح شعار «بازگشت به خویشتن»، دوره نخست جریان احیای اسلامی را آغاز نمود و به تبیین علمی و عملی ضرورت احیای اسلام و اتحاد امت اسلامی پرداخت

□ پس از سید جمال می توان از اقبال به عنوان یکی از احیاگران دوره جدید نام برد که علاوه بر آنکه با اندیشه و آراء سنتی اسلام به خوبی آشنا بود از جمله مصلحینی بود که با فرهنگ و آراء مدرنیته نیز آشنایی داشت

محصولات مدنیه نیز بی بهره باشد جامعه‌ای مدرن خواهد بود.

به این ترتیب دنیای جدیدی از دل عالم سنت زاییده شد. دنیایی که در آن روابط به طور کلی متفاوت از عالم سنتی بود و نسبت میان اجزا آن به هیچ وجه مطابق با آنچه در عالم سنت تعریف شده بود نبود. محوریت عالم از عهده خداوند برداشته شده بود و نقش آن را انسان ایفا می نمود. فیلسوفان، پیامبران عصر جدید لقب گرفتند و تجربه‌های شاعران و هنرمندان، هم سنخ و عدل تجربه انبیاء انگاشته شد. سپاه علم و عقل رو در روی لشکر دین و ایمان صف آرایی کردند و بشر مدرن ناگزیر به انتخاب یکی از این دو گردید.

بزارگرایی، مصرف‌زدگی، و لذت‌پرستی تبدیل به آرمان‌های متعالی عصر جدید شدند و سودها و منافع جای ارزش‌ها را گرفتند. خدا از عالم منفک شد و جهانی خود بسنده و مکانیکی در برابر انسان قرار گرفت و انسان، وانهاده در عالمی اینچنینی یکه و تنها، بی پناه ایمان و بی پشتوانه غیب تنها به آنچه در زیر میکروسکوپ لابراتوارهایش می دید اعتماد نمود.

گرچه نخستین گام‌های حذف خداوند از عالم را غالباً کسانی برداشتند که خود از طایفه

دینداران و ایمانیان بودند، لیکن میوه‌های این نهال را در قرون بعد کسانی چیدند که بویی از ایمان به مشام جانشان نرسیده بود. لوتر، نیوتن، گالیله، مندل، کوپرنیک، همه از کسانی بودند که متعلق به طایفه دینداران بودند که در پی اصلاح و رفرم در بنیان‌های عقیدتی و نظام دینی حاکم بر جامعه بودند و شاید هرگز تصور نمی‌کردند که زمانی در چند قرن دیگر، آنچه از خاکستر اندیشه‌هایشان برمی‌آید درخت تناور نفی ایمان و اخلاق و دین باشد.

* * *

دامنه مدرنیسم سوار بر محمل استعمار به خارج از قلمرو اروپا نیز کشانده شد. سرخپوستان قاره آمریکا، سیاهان آفریقایی، بومیان استرالیا و حتی تمدن‌داران دیرینه تاریخ بشر، چین، هند و مسلمانان نیز در این موج روزافزون گرفتار آمدند و مبدل به بازارهای مصرف کالاهای نظام مدرن گشتند. به دنبال ورود پیشقراولان استعمار به قلمرو اسلام و افول قدرت و شکوه تمدن اسلامی، چند عامل اساسی دیگر نیز مزید بر این علت گردید و باعث افول روزافزون قدرت سیاسی و منطقه‌ای تمدن اسلام گردید و ضربه‌های سهمگینی به پیکره امت اسلامی وارد آورد که از آن جمله باید به، فساد دولت‌های به ظاهر اسلامی، جهل و نادانی توده‌های مردم و سلطه و نفوذ قدرتهای استعماری به همراه نفوذ فرهنگی، یاد نمود. با ضعف امپراتوری عثمانی به عنوان نماد تمامیت و یکپارچگی و قدرت تمدنی اسلام، مصر و الجزایر در آغاز قرن نوزدهم میلادی به تصرف استعمارگران در آمدند. در کوتاه مدتی، تمامی بلاد اسلام از فلسطین تا شبه قاره و ایران زیر سلطه نظامی یا سیاسی یا فرهنگی یا اقتصادی استعمارگران مسیحی غربی درآمد و در مواردی همه اینها به طور یکجا در کشوری مورد استفاده قرار گرفت.

پس از تصرف مصر توسط ناپلئون و شکست مسلمانان و به دنبال آن ضعف خلافت عثمانی، حرکت‌هایی در پاره‌ای از کشورها بوجود آمد. در سودان، محمداحمد سودانی به نام مهدی، علیه سلطه انگلیسی‌ها قیام کرد و توفیقاتی بدست آورد و در سایر کشورهای شمال آفریقا نیز علماء مبارزات مستمری را علیه استعمارگران انجام دادند. در این میان، سید جمال‌الدین اسدآبادی، معروفترین و با نفوذترین شخصیت مبارز اسلامی بود. سید با طرح شعار «بازگشت به خویشتن»، دوره

نخست جریان احیاء‌گری اسلامی را آغاز نمود و به تبیین علمی و عملی ضرورت احیاء اسلام و اتحاد امت اسلامی پرداخت. برخی تاریخ احیاء‌گری دینی را در عصر مدرن به دو بخش تقسیم نموده‌اند. بخش اول حیات احیاء‌گری در عصر جدید، تلاش‌ها و کوشش‌های احیاء‌گران را برای سازگاری نمودن دین با دنیای جدید شامل می‌شود. تلاش عمده عالمان دینی این بوده که نوعی دین را با ارزش‌های جدید منطبق کنند. لذا در تعامل دین و مدرنیته، آنچه اصل فرض می‌شد مدرنیته بود. مباحثی چون «باب روز نمودن کلیسا» در جهان مسیحیت و «متجدد کردن اسلام» در دنیای اسلام، نمونه‌ای از این تلاش‌هاست. احیاء‌گری، اوج این بخش از حیات خود را در دهه ششم قرن بیستم مشاهده کرده است. از دهه هفتاد به بعد، این جریان معکوس می‌شود؛ تلاش احیاء‌گران دیگر برای منطبق شدن با ارزش‌های دنیوی نیست، بلکه هدف آنان ارائه مجدد مذهب به سازمان اجتماعی است. از این دهه به بعد مباحثی چون «مسیحی ساختن دوباره اروپا» و «اسلامی کردن تجدد»، جای مباحث پیشین می‌نشیند. بر اساس رویکرد اخیر، این جهان مدرن است که باید جنبه دینی به خود بگیرد. از این رو، در کشورهای اسلامی پدیده‌ای دینی شکل می‌گیرد که در نوسازی جامعه مشارکت می‌نماید. (ر.ک: فصلنامه طلوع، ۱۳۸۷، شماره ۲۵).

هدف سید از طرح این شعار، مبارزه با نفوذ استعمار و مقابله با امپریالیسم بود، هدفی که در سراسر عمر خود آن را دنبال کرد. با توجه به نقشی که سید در بیداری امت‌ها و آگاه ساختن علما و مردم در بلاد اسلامی داشته است، باید او را پایه گذار حرکت بیداری در جهان اسلام بدانیم. از آنجا که او با زبان مردمی که به کشور آنها سفر می‌کرد آشنا بود بیواسطه و مستقیم با مردم سخن می‌گفت و یا به تدریس می‌پرداخت و این مساله تاثیر بسزایی در تبلیغات او داشت. در حقیقت سید جمال را می‌توان پایه گذار یک نوع گفتمان مبتنی بر گفتگوی فرهنگ‌ها یا تمدن‌ها نیز قلمداد نمود.

او با تکیه بر مبانی عقلی و فلسفی که در اصول فکری خود داشت موفق شد اسلام را از قالب دینی که صرفاً انجام یک سلسله اعمال فردی و عبادی است به صورت اسلامی جامع که به همه مسائل جامعه نظر دارد درآورد. زمانی که حرکت بیداری اسلامی توسط سید جمال از ایران آغاز

شد جهان اسلام در گیر طیف وسیعی از مشکلات و ناهنجاری‌ها بود؛ مسایلی که ورود بیگانگان و فرهنگ مدرنیسم در جوامع سنتی اسلامی از مهمترین علل آن بود. تجربه اروپا در مدرنیزاسیون و تاوان سنگینی که در رنسانس در ازای بدست آوردن مدرنیسم پرداخته بود باعث نشد تا کشورهای اسلامی - خصوصاً خود باختگان و دست نشانده‌گان سیاسی و فرهنگی استعمار - به دنبال راه حلی عقلایی برای بدست آوردن منافع ذاتی مدرنیسم بدون تقبل زیان‌های فرهنگی و اقتصادی و سیاسی باشند. بلکه بالعکس از همان بدو مواجهه اینان با مظاهر مدرنیسم، وانهادگی و تسلیم در برابر ابهت و عظمت ناشی از تازگی و بدعت مدرنیته، سرتاسر وجود آنها را تسخیر نمود.

از یک سو ریشه‌های عمیق سنت اسلام و خرده فرهنگ‌های تحت پوشش آن، جامعه را به حفظ چارچوب‌ها و استقرار در مواضع دینی و فرهنگ سنتی وادار می‌نمود و از سوی دیگر جاذبه شگفت‌انگیز مدرنیسم، کشف دنیا‌های بدیع از علم و فناوری و اندیشه، همراه با تنوع طلبی ذاتی انسان موجب شد تا امت اسلامی در مواجهه با این مساله، دچار لغزش در تصمیم و سردرگمی در انتخاب موضع صحیح گردد.

در آن زمان مشکلات جهان اسلام، پیدایش خرافات در مذاهب گوناگون اسلامی، پیدایش تفکر مادیگری در شبه‌قاره هند، پیدایش اندیشه‌های ضد فلسفی، ضد اشراق و ضد عرفان در مصر، تحکیم پایه‌های جمود فکری در مفر خلافت عثمانی در استانبول و تحکیم پایه‌های استبداد سیاسی در ایران بود. در آن شرایط، متفکرین در مقابله با این مشکلات به چند دسته تقسیم می‌شدند. گروهی معتقد به استفاده از تمدن غرب بودند، افرادی مثل «طنطاوی» در مصر معتقد بودند که باید بر موجهی که غرب بوجود آورده سوار شد و به آن به عنوان یک فرصت نگریست و با استفاده از تمدن غرب باید ضعف‌ها و مشکلات جهان اسلام را برطرف ساخت. اما گروه دیگری همچون «مصطفی‌کمال و سعد زغلول» به ناسیونالیسم پرداخته و گروه دیگری که سید رهبری آن را به عهده داشت با طرح اندیشه «بازگشت به خویشتن» خواستار تغییر بنیادی جامعه و برگشت به سمت اسلام اصیل گردیدند. وی مقابله با نفوذ استعمار و مبارزه با استبداد داخلی را تنها چاره‌این کار می‌دانست. (ر.ک: سید هادی خسرو شاهی، ۱۳۷۳، ش ۶۴۱)



□ از نگاه اقبال در جهان بینی توحیدی قرآن، وعده امامت و وراثت مستضعفان و ناس داده شده که قالب آن در دموکراسی بیشتر از سایر نظامها تحقق پذیر است

بنظر او نخستین گام این مبارزه باید در راستای حذف حاکمان مستبد برداشته می شد که روشنفکران مدرن و علماء سنتی بعنوان پیشگامان این مبارزه بودند. اما روشنفکران اسلامی اغلب یا در جناح قدرت و یا حزب حاکم بودند و یا خود از فریفتگان و مقهورین جاذبه مدرنیسم محسوب می شدند و علماء سنتی نیز به دلیل سوء تعبیری که از مبانی اسلامی داشتند غالباً در مسائل سیاسی دخالت نمی کردند. نخستین مسئله سید این بود که علماء را وارد میدان سازد و حقایق را بر آنها روشن بکند. راه اساسی این مبارزه آن بود که سید تحرکی در محافل مذهبی بوجود بیاورد. او معتقد بود اسلام منهای سیاست معنا ندارد و ارتباط سیاست با دین را به عنوان یک واجب شرعی مطرح کرد. نتیجه این مبارزه طرد حکومت استبدادی و مستبدین بود که نمونه ای از نتایج اقدامات سید، در ترور ناصرالدین شاه منعکس گردید. (ر.ک: منبع پیشین)

پس از سید جمال نیز آراء او در امر مبارزه با استعمار - خصوصاً با طرح شعار بازگشت به خویشتن - مورد توجه مصلحین دیگر قرار گرفت و در بلاد عربی این راه توسط شاگردان سید نظیر شیخ محمد عبده و سپس رشید رضا ادامه پیدا کرد. بعد از دوره اولیه، اخوان المسلمین در مصر از سید متأثر بوده اند. شیخ «حسن البنا» (مؤسس جنبش اخوان) در کتاب «مذكرات الدعوة» که در آن به بیان خاطرات خود و شرح چگونگی پیدایش حرکت اخوان می پردازد راه اصلاحی - انقلابی سید و شیخ محمد عبده را به عنوان الگوی حرکت اصلاحی خود معرفی می نماید. در کشورهای دیگر هم که جنبش اسلامی قوت گرفته نیز می توان رد پای سید را در اندیشه ها و الگوهای مبارزاتی آنان پیدا کرد. (ر.ک: منبع پیشین).

پس از سید جمال می توان از اقبال به عنوان یکی از احیاگران دوره جدید نام برد که علاوه بر آنکه با اندیشه و آراء سنتی اسلام به خوبی آشنا بود از جمله مصلحینی بود که با فرهنگ و آراء مدرنیته نیز آشنایی داشت. اندیشه‌های اقبال در مقطعی از حیات تمدن اسلامی از مرز کشورش نیز فراتر رفت و او را مبدل به قهرمان اصلاحات در جهان اسلام نمود. شهید مطهری پیرامون اندیشه‌های اصلاحی اقبال می گوید: «در خارج از جهان عرب برخی مصلحان که بتوان آنها را قهرمان نامید کم و بیش ظهور کردند. اقبال لاهوری را قطعاً یک قهرمان اصلاح در جهان اسلام باید به شمار آورد که اندیشه‌های اصلاحی اش از مرکز کشور خودش هم گذشت...» (مرتضی مطهری، ۱۳۵۷، ص ۳۴).

اقبال مبانی حرکت اصلاحی خود را بر پایه توجه جدی به مساله فرهنگ و لزوم حفظ فرهنگ خودی و پرهیز از استحاله در فرهنگ غرب بنا نهاد و معتقد به تجدید بنای تمدن و فرهنگ اسلامی بود و می گفت در میان مسلمانان مسئله اصلاح فرهنگ و تمدن در حقیقت جنبه مذهبی دارد، زیرا فرهنگ اسلامی در اصل شکل عملی دین اسلام است و هیچ یک از اجزای زندگی فرهنگی ما نیست که از اصول دین به دور باشد. بر همین اساس اقبال «رموز بیخودی» را در سال ۱۹۱۰ سرود. بر خلاف سید جمال که سعی می کرد اتحاد عالم اسلام را تجلی بخشد و با رفت و آمد به دربار سلطان قاجار و امپراتور عثمانی بر آن بود که فکر اتحاد جهان اسلام را بر مبنای تشکیل یک امپراتوری اسلامی یا احیای خلافت اسلامی تجلی بخشد - اما کوشش‌های وی ناکام ماند و پس از جنگ جهانی اول مصطفی کمال پاشا در سال ۱۹۲۴ به کار خلافت عثمانی پایان داد - اقبال اعلام کرد دیگر تصور خلافت بین المللی یا امپراطوری بزرگ اسلامی، تصویری کهنه و فرسوده شده است. وی تنها راه اتحاد جهان اسلام را در پیمان‌های دسته جمعی جستجو می کرد. وی معتقد بود که کلیه کشورهای مستقل اسلامی باید در پیمان‌های دسته جمعی فرهنگی، اقتصادی و نظامی هم پیمان شده و با یکدیگر اشتراک مساعی داشته باشند. اقبال به دنبال تحقق چهار هدف عمده در جهان اسلام بود:

الف) بازگشت مسلمانان به فرهنگ و تمدن اصیل اسلامی و اجتناب از تقلید غربی.



ب) دعوت به اتحاد و یکپارچگی و مبارزه با ناسیونالیسم.

ج) احیای تفکر دینی.

د) مبارزه با مکاتب الحادی رایج. (ر.ک: سید مرتضی مفیدنژاد، روزنامه رسالت، شماره

۶۵۲۸).

اقبال از شرایط مسلمانان معاصر، به منزله یکی از انگیزه‌هایی که وی را به احیاگری کشاند سخن می‌گوید؛ شرایطی انسانی که میان گذشته اصیل و پربار و وضعیت جدید و فریبنده، متردد و متحیر است. او خود در این باره می‌گوید:

«در ظرف مدت پانصد سال اخیر، فکر دینی عملاً حالت رکود داشته است. زمانی بود که فکر اروپایی از جهان اسلام الهام می‌گرفت. ولی برجسته‌ترین نمود تاریخ جدید سرعت عظیمی است که جهان اسلام با آن سرعت از لحاظ روحی در حال حرکت به طرف مغرب زمین است. در این حرکت هیچ چیز، نادرست و باطل نیست، چه فرهنگ اروپایی، از جنبه اخلاقی آن، گسترشی از بعضی از مهم‌ترین مراحل فرهنگ اسلامی است. ترس ما تنها از این است که ظاهر خیره‌کننده فرهنگ از حرکت ما جلوگیری کند و از رسیدن به ماهیت واقعی آن فرهنگ عاجز بمانیم.» (علامه اقبال لاهوری، ص ۱۱).

در اندیشه اقبال، وحی به عنوان خاصیتی از زندگی در قرآن معرفی شده است و معتقد است در دوره‌هایی از زندگی بشر، وحی، فرمانروایی مطلق داشته است ولی پس از به وجود آمدن عقل نقاد در زندگی بشر مدرن، مناسبات بین این دو تغییر یافته و اینک عقل است که باید وحی را نقد کند. (ر.ک: اقبال لاهوری، ص ۳۵). وی همچنین معتقد است که اندیشه خاتمیت نبوت در اسلام به این معناست که فرمانروایی مطلق وحی یعنی نقد ناپذیری وحی به وسیله عقل پایان یافته است. پایان نبوت در اسلام به معنای پایان یافتن نقد ناپذیری وحی است نه پایان یافتن خود وحی. به نظر اقبال، قرآن علاوه بر تجربه دینی، تاریخ و طبیعت را نیز از منابع معرفت انسان شمرده است و انسان باید این معرفت‌های سه‌گانه را با یکدیگر هماهنگ سازد. (ر.ک: مجتهد شبستری، مجموعه مقالات گفتگوهای اسلامی - مسیحی، ص ۵۳).

او با تفسیر وحی به تجربه‌های دینی انسان، تلاش می‌کند که فاصله میان غیب و عالم طبیعت را از میان بردارد. وی می‌گوید در اسلام نه تنها امور دینی و امور دنیوی دو ناحیه مجزا از یکدیگر نیستند بلکه هر چه دنیوی است به اعتبار آنکه از خداوند است مقدس است. وی از این مقدمات چنین نتیجه می‌گیرد که جامعه مسلمین باید در زندگی خود مقوله‌های ابدیت و تغییر (سنت و مدرنیته) را با هم سازگار کند. (ر.ک: منع پیشین، صص ۵۴-۵۳).

مساله اصلی اقبال در حکومت، انطباق وضع جدید دنیا و مبانی اسلام است. او در پی تطبیق این فرم جدید به نام دموکراسی و مبانی برگرفته از قرآن است. برای نمونه یکی از مسائلی را که اقبال در کتاب «بازساخت اندیشه دینی در اسلام» بدان می‌پردازد مسئله فروپاشی خلافت اسلامی عثمانی است. وی در آنجا صراحتاً می‌گوید که متناسب با نیروهای آزاد شده کشورهای مسلمان و وضع جدید جهان، نظامی که امروز در پی آنیم، نظام «جمهوری» است. وی از سویی به نظام جمهوری دموکراتیک متعارف جهان شمول باور دارد و از سوی دیگر با توجه به ویژگی‌های فرهنگی، ملی و مذهبی شرق و جهان اسلام، این جمهوری را با فرهنگ شرقی و اسلامی (توحیدی) بمثابة یک نظام «دموکراسی معنوی» تصور و تصویر می‌کند. (ر.ک: احسان شریعتی، ۱۳۸۹).

در نگاه اقبال، دینی یا الهی بودن معنای حکومت این نیست که کسی به نمایندگی و خلافت خدا بر مردم حکومت کند، بلکه دینی بودن حکومت به این است که پیام معنوی و اصول جهان بینی دین در جامعه تحقق یابد. مثلاً در جهان بینی توحیدی قرآن، وعده امامت و وراثت مستضعفان و ناس داده می‌شود که قالب آن در دموکراسی بیشتر از سایر نظام‌ها تحقق پذیر است. (ر.ک: منبع پیشین).

پس از نهضت بیداری اسلامی در قرن نوزدهم، در میانه قرن بیستم، ایران در حالی که تجربه مهم مشروطه را از سر گذرانده بود و با مبانی اصلاحات اجتماعی و سیاسی آشنا شده بود با فروپاشی سلسله قاجاریه و قدرت گرفتن قدرت استعماری انگلیس توسط مهره‌ای همچون رضا خان، دستخوش تجربه‌ای متفاوت از مدرنیته گردید؛ تجربه‌ای که تا آن روز به رغم ورود برخی



□ شریعتی در عین حال که از روحانیت و علما با تمام وجود و با شجاعتی که ویژه او بود دفاع می کرد، از خطر ارتجاع و تحجر برخی از روحانی نمایان نیز غافل نبود و معتقد بود مبارزه روشنفکران علیه مذهب در جامعه های اسلامی بزرگترین خدمت را به عمال جنایت و ارتجاع و دشمنان فریبنده مردم کرده است

مظاهر مدرنیسم به ایران و ایاب و ذهاب دولتمردان و نخبگان سیاسی و فرهنگی و علمی به اروپا، هنوز آن را تجربه ننموده بود و آن نبود مگر تجربه حکومت سکولار و مساله جدایی دین از سیاست. رضا خان با انقراض آخرین نظام حکومتی سنتی در ایران، اینک در پی نشان دادن نهال سکولاریزم در ایران بود و از این رهگذر دروازه های کشوری سنتی را به روی تمدن غربی گشود. کشف حجاب و بی توجهی به مظاهر دینی و مذهبی، انزوای روحانیت و تحدید علما، از اولین گام های این پروژه عظیم بود. ایران سنتی به یکباره خود را در برابر دنیایی از آزادی های مشروع و غیر مشروع می دید و همه قید و بندهای مذهبی و فرهنگی را که تا آن زمان بر پای خود احساس می نمود، گسسته یافت. در طی حدود بیست سال اقتدار رضا خانی، بسیاری از مرزهای نظام سنتی در ایران از هم پاشید، فرهنگ اصیل در برابر تهاجم قدرتمند فرهنگ مدرن، بی دفاع و پشتوانه مانده بود و علما و روحانیون نیز تمام هم خود را مصروف حفظ همین حداقل به جا مانده از سنت نموده بودند تا جایی که با ادامه این اوضاع در عصر پهلوی دوم، تقریباً چیزی که «به کار بیاید» از نظام سنتی بر جا نمانده بود و دین حتی در نزد خواص و علما نیز دچار همان فتور و سستی شد که زمان سید جمال به آن مبتلا گردیده بود؛ پناه بردن به مساجد و مدارس علمیه برای حفظ اسلام حداقلی و ترویج

ساحتی از اسلام که کمترین تعارض و اصطکاک را با شرایط موجود سبب می‌شد.

البته از ادامه حرکت اقبال در ایران و نقش روشنفکرانی همچون شریعتی نیز در این موضع نباید غفلت نمود. خصوصیت شریعتی، نگاه تلفیقی او به عالم، دین، ایدئولوژی و جهان‌بینی بود. او که به حق باید خلف صالح اقبال نامیدش، در طرز تلقیات خود از مقولات مختلف، به شدت متأثر از نوع نگاه اقبال بود. گرچه بیش از اقبال، عرفان اسلامی را می‌شناخت، بیش از او با فلسفه اسلامی و فلسفه غرب آشنایی داشت و بیش از اقبال با عنصر سحر کننده ادبیات فارسی عجین بود. شریعتی به مدد این توانایی‌ها و معجزه‌ای که خداوند در کلام نافذش قرار داده بود شور انقلابی و عدالت خواهانه عظیمی را در جان جوانان ایرانی برافروخته بود. او برخاسته از فرهنگی اصیل و معنوی و عجین با دین و قرآن بود. به همان خوبی که بر ادبیات و عرفان احاطه داشت، با قرآن نیز مانوس بود و معانی بکر و تفاسیر تازه‌ای مبتنی بر نیازهای جدید بشر را قرآن استنباط می‌نمود. او اسلام را مانند سایر ادیان و شبه ادیانی که در گذر زمان دستخوش تغییر ماهوی شدند و یا محکوم به انقراض شدند نمی‌دانست. او، اسلام را - که مجسمه تمام‌نمای آن را در وجود علی (ع) می‌یافت - اسلامی مقلوبه، تجزیه شده و متلاشی شده می‌دید که از همه عناصر انقلابی و ظرفیت‌های بالقوه اجتماعی سیاسی تهی شده و اینک این وظیفه را بر عهده نخبگان و روحانیان و روشنفکران می‌دید که با پر رنگ نمودن این جوه سیاسی اجتماعی، اسلام را دوباره به حقیقت راستینش و به شکوه حقیقی‌اش نزدیک کنند. (شریعتی، ۱۳۵۶، صص ۸ و ۹) وی با بیان اینکه نهضتی که به وسیله مصلحان اخیر اسلامی در محیط اسلام از چین گرفته تا خلیج فارس و تا شمال آفریقا، از نیمه قرن نوزدهم تا کنون به وجود آمد، نهضتی است در ادامه نهضت تاریخی‌ایی که فلسفه تاریخ ادیان ابراهیمی بر آن استوار است. این نهضت را محصور در چهار چوب‌های مسایل کلامی و فلسفی و متافیزیکی نمی‌دانست و با نقد



دیدگاه‌هایی که نهضت بیداری اسلامی را صرفاً در مبانی فلسفی و کلامی توجیه می‌نمایند و هیچ توجهی به ابعاد اجتماعی و عینی آن ندارند معتقد بود لبه تیز این مبارزه متوجه نظام عینی حاکم بر تاریخ و بر زندگی مردم است. (منبع پیشین، ص ۳۷)

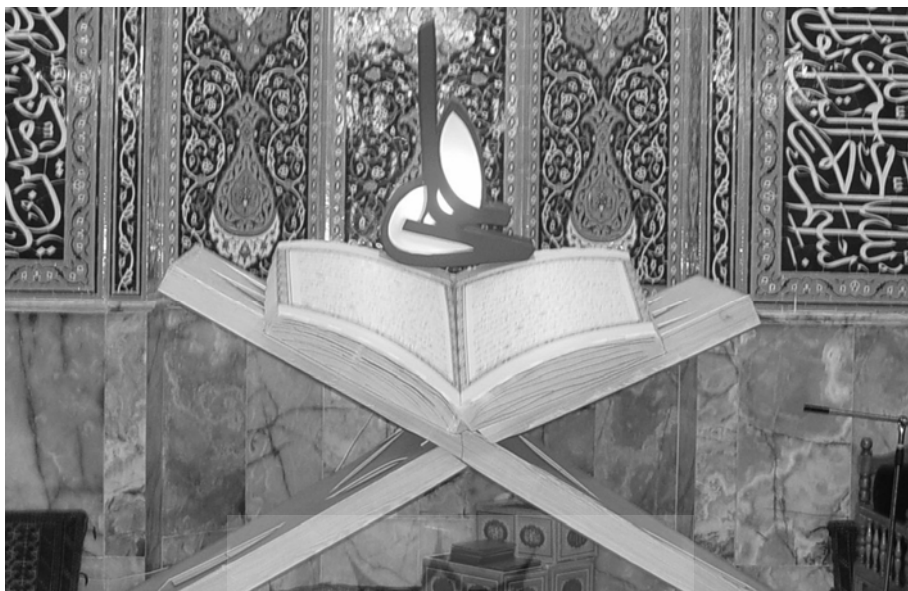
شریعتی با بینشی برخاسته از متن دین و صیقل خورده در کارگاه نقد علمی و روشنفکری جامعه، به نقش حساس روحانیت و علما در شکل‌گیری و پیشروی نهضت‌ها و انقلابات قبل و بعد از مشروطه به خوبی واقف است و با شجاعت و جسارت تمام که در کمتر کسی از طیف روشنفکران سراغ داریم به تأیید جایگاه روحانیت و نقش حساس آنها در جامعه می‌پردازد: «... من به شبه روشنفکرانی که درباره مذهب اسلام و علمای اسلامی همان قضاوت‌های اروپایی‌ها را درباره قرون وسطای مسیحیت و کلیسای کاتولیک تکرار می‌کنند کاری ندارم. آنها که قضاوت‌هایشان کار خودشان و صادر شده از اندیشه مستقل و تحقیق و شناخت مستقیم خودشان است می‌دانند که نقش علمای مذهبی، مذهب، مسجد و بازار در نهضت‌ها و انقلابات سیاسی صد سال اخیر چه بوده است. باید بدانند که در اسلام مانند مسیحیت روحانیت یک سازمان اداری متشکل ندارد که بتوان درباره‌اش یک قضاوت عمومی کرد.» (منبع پیشین، ص ۶۶) اما در عین حال که از روحانیت و علما با تمام وجود و با شجاعتی که ویژه او بود دفاع می‌کرد، از خطر ارتجاع و تحجر برخی از روحانی‌نمایان نیز غافل نبود و معتقد بود مبارزه روشنفکران علیه مذهب در جامعه‌های اسلامی بزرگترین خدمت را به عمال جنایت و ارتجاع و دشمنان فریبنده مردم کرده است. زیرا با مخالفت اینان، توده مردم مذهبی دست از دین بر نمی‌دارند ولی کسانی که خود را پاسدار دین و وضع خود را منطبق با دین معرفی می‌کنند زیر پایشان محکم تر می‌شود و در حمله به نهضت روشنفکری و عدالتخواهی و آزادی، قوی‌دست تر می‌گردند. (منبع پیشین، ص ۸۱) او صراحتاً اعلام می‌کند که تکیه گاهش اسلامی است که مورد پیرایش قرار گرفته، اسلامی

که رفورم شده و تجدید نظر شده آگاهانه و مبتنی بر یک نهضت رنسانس اسلامی است. (شریعتی علی، ۱۳۵۷، ص ۱۱)

شریعتی، نقش هدایت و رهبری جامعه اسلامی را تنها شایسته کسانی می‌داند که او آنها را چهره‌های امی، یعنی برخاسته از امت و مردم، برمی‌شمارد. او می‌گفت رسالت روشنفکران، زعامت و حکومت و رهبری سیاسی و اجرایی و انقلابی مردم نیست. این کاری است که در انحصار خود مردم است و تا او خود به میدان نیامده است دیگری نمی‌تواند و کالتا کار او را تعهد نماید. بهترین چهره‌های روشنفکری در مرحله پیروزی یک انقلاب نشان داده‌اند که زعمای خوبی نبوده‌اند. در رهبری‌هایی که در آن تنها چهره روشنفکران همه جا به چشم می‌آمده است غیبت توده کاملاً محسوس بوده است. جای خالی سیماهای امی را هیچ دکتر و مهندس و فیلسوف و نویسنده و هنرمند و شاعری نتوانسته است پر کند. کار روشنفکر بیدار کردن وجدان جامعه، خودآگاه کردن عوام، تفسیر و تحلیل مسلکی و ایدئولوژیک شرایط اجتماعی موجود، تبیین ایده‌آل‌ها و خط مشی‌ها و وارد کردن واقعیت‌های بهنجار و نابهنجار زندگی اخلاقی و فرهنگی و اجتماعی به احساس و آگاهی مردم و استخراج منابع مکتوم و خام انرژی‌های معنوی و فکری در تاریخ و فرهنگ ملت و بالاخره تعلیم و تربیت سیاسی و ایدئولوژیک توده است. (منبع پیشین، صص ۲۵۸ و ۲۵۷)

در این برهه، امام خمینی با توجه به وجود مشکل در دو جبهه عمده، اقدام به برپایی نهضتی احیایی و جریان‌ی اصلاحی نمود. هدف امام از این حرکت که رفته رفته مبدل به نهضتی همه‌گیر و انقلابی فراملی و جهانی شد، ایجاد اصلاح در دو جریان اصلی بود: یکی پیراستن دین از شبهات و خرافات و انحرافات (احیای دین) و دیگری اصلاح قوه حاکمه و تعدیل آن بر اساس تعالیم و احکام اسلامی.





این رویکرد اصلاحی امام در باب حکومت، در کوتاه مدتی تبدیل به برنامه‌ای جهت تغییر و براندازی آن شد. چراکه ایشان با وجود تلاش‌های فراوان در جهت اصلاح و تغییر روش حاکمان، به این نتیجه رسیدند که امکان اصلاح چنین سیستم فاسدی وجود ندارد و باید حکومتی از پایه، بر اساس تعالیم اسلامی بنا نهاده شود. امام در جریان این حرکت اصلاحی به نقش مهم و تعیین کننده مردم توجه ویژه داشت. ایشان با اندوخته‌ای تاریخی از تجربیات دیگر مصلحان بزرگ اسلام همچون سید جمال به این نتیجه رسیده بودند که اصلاح باید از توده‌های مردم آغاز شود.

هدف سید جمال، اصلاح حکومت‌ها (اصلاح از بالا) بود و تصور می‌کرد اگر راس حکومت اصلاح گردد، جامعه درست می‌شود و تصورش این بود که به صورت فردی می‌تواند این کار را انجام دهد. تجربه و اقدامات سید جمال برای اندیشه مندان بعدی، میراثی ارزشمند و فرصتی طلایی بود که اصلاحات خود را از متن مردم آغاز کنند. از این رو، یکی از کارهای مهم حضرت امام اصلاح تجربه ناکام سید جمال بود. به همین دلیل، کار را از مردم شروع کردند.

در بعد احیاء دینی نیز اولاً با پرورش خود و تسلط به منابع منقول و معقول اسلامی و

شناخت عمیق از مبانی جامع اسلام، خود را به عنوان عالمی مجاهد و عارفی متعمق و فیلسوفی حکیم و فقیهی مبرز و متکلمی مسلط به تمام حوزه‌های علوم اسلامی، به مجامع علوم اسلامی معرفی نمودند به گونه‌ای که در اندک مدتی پس از هجرت از اراک به قم، در همان اوان جوانی، نام ایشان به عنوان یکی از اساتید مبرز در علوم دینی در حوزه قم مورد توجه قرار گرفت. و از سوی دیگر با تربیت شاگردانی متعمق و اندیشه مند همچون مطهری حرکت خود را برای به ثمر رساندن این نهضت احیایی سرعت بخشیدند. شاگردانی که در غیبت استاد - در زمان تبعید - خود در اندک زمانی بر عهده گیرنده نقش‌های بزرگی در نهضت اصلاحی امام شدند و نامشان به عنوان متفکران اصلاحی در تاریخ نهضت‌های اصلاحی ثبت گردید.

استاد مطهری را که از جریان عالمان سنتی دین برخاسته است می‌توان به عنوان یکی از مهم‌ترین احیاگران معاصر اندیشه دینی شمرد که تلاش عمده ایشان، معطوف به نوسازی جهان با عناصر دینی بوده است و در حقیقت شاید بتوان گفت که بخش اعظمی از بعد حرکت احیاگرانه امام که ناظر به اصلاحات درون‌دینی و احیای مجدد دین می‌گردید - لاقلاً در داخل ایران - بر دوش شهید مطهری و انگشت‌شماری از این قبیله قرار داشت و امام عملاً درگیر بخش دیگر نهضت که تحول در نظام سیاسی و پایه‌گذاری حکومتی بر مبنای احکام و مبانی اسلام بود گردیدند.

البته جامعیت و تیزی بینی امام مانع از این بود که اشتغال به امور سیاسی موجب غفلت ایشان از توجه به اصلاحات درون‌دینی گردد. لذا در ایام تبعید با احیای پروژه حکومت اسلامی یا ولایت فقیه، هر دو هدف را با یک تیر نشانه رفتند و با احیای این نظریه که مدت‌ها مورد غفلت - یا تغافل - علما واقع گردیده بود، عملاً هم راه را برای اصلاحات درون‌دینی و احیای اسلام ناب - چنانکه بعدها خود ایشان این تعبیر را برای نخستین بار ابداع نمودند - هموار نمودند و هم در ابعاد سیاسی اجتماعی، مسیر تغییر حکومت و پایه‌گذاری شیوه نوینی از حکومت را که بر اساس احکام و تعالیم اسلام اصیل بود پیش گرفتند.

از این رو احیای پروژه حکومت اسلامی (ولایت فقیه) در حقیقت، برخاستن تمام قد سنت،



در برابر مدرنیسم است. البته زمانی که از احیای سنت در برابر مدرنیسم و قیام علیه مدرنیته صحبت می‌شود نباید این امر مشتبه شود که سنت در اندیشه امام، تقلید صرف و تکرار دستاوردهای اولیای سلف در حوزه‌های مختلف علمی و عقیدتی است و تقابل با مدرنیسم نیز ناظر به مقابله و نفی دستاوردهای علمی و پیشرفت‌های تکنولوژیک بشر مدرن است. بلکه بالعکس از فحوای کلام امام در بسیاری از موارد و نص بیانات ایشان در مواردی دیگر می‌توان استنباط نمود که دستاوردهای مدرنیته اگر چه هزینه‌های هنگفتی بر عهده تمدن انسانی گذارد اما آنچه با این هزینه گزاف حاصل شده اگر به طور صحیح و در راه کمال مورد بهره برداری قرار بگیرد جبران مافات را خواهد نمود.

امام در نقدی که بر آثار کسروی در سال ۱۳۲۱ نوشته و آن را تحت عنوان کشف اسرار منتشر نمودند، علاوه بر آنکه در کمال دقت و حدت به نقد و بررسی فلسفه غرب و مبادی و مبانی آن می‌پردازد، در همان ابتدای کتاب با اشاره به نقش انکارناشدنی دستاوردهای علم، آینده را آنچنان تحت تاثیر دستاوردهای علمی بشر تفسیر می‌نمایند که گویی حتی مرزهای باطن و پرده‌های غیب نیز به واسطه این موتاسیون علمی بشر مدرن کشف خواهد شد؛ «قدم‌های بزرگی، علم امروز برای آشکار کردن اسرار نهان جهان برداشته، خوارق عادات، معجزات، کرامات و اطلاع به مغیبات که در نظر مادیین، جزء افسانه‌ها به شمار می‌رفت، در جهان علم امروز، نزدیک به واضحات و فردای علم، آنرا از بدیهیات می‌کند.» (امام خمینی، کشف اسرار، ص ۵۴).

اما تئوری حاکمیت سیاسی دین که بنام پروژه حکومت دینی یا ولایت فقیه در آراء امام مورد توجه و اهتمام قرار گرفت از دو وجه، مهم و قابل بررسی است:

۱. تئوری حاکمیت سیاسی دین از این باب در معادلات درون دینی قابل توجه است که یک بخش فراموش شده و مغفول در دین ورزی را که بر حسب اتفاق بخش قابل توجه و عمده‌ای نیز هست را احیا نمود.

بر اساس آنچه که تاریخ دین نویسان اروپایی در کتب خود به مخاطبین القاء نموده‌اند همواره بر دو اصل اساسی تاکید شده است. یکی اینکه چرا بشر دیندار شد و طریقه دین‌ورزی و اعتقاد به ماوراءالطبیعه را پیشه خود ساخت و دیگر اینکه در غالب این تذکره‌های دینی، وجه

فردی و خصوصی ادیان به شدت مورد تاکید قرار گرفت و به ظرفیت‌های اجتماعی و سیاسی آنها یا توجه نشده یا بطور سطحی و گذرا اشارات اجمالی شده است. بر همین مبنا، بخش عمده و قابل توجه احکام اسلامی که مورد غفلت و فراموشی واقع شده بود دوباره به کانون توجهات بدل شد و در موازنات سیاسی اجتماعی، به وزنه‌های وزینی تبدیل گردید.

با فروپاشی آخرین امپراطوری اسلامی (عثمانی) پس از جنگ اول جهانی و تقسیم آن میان دولت استعماری، مهمترین سیاستی که مانع از تجمیع دوباره نیروهای از هم پاشیده اسلامی شد، معرفی و حمایت از قرائتی از اسلام بود که با امور سیاسی و اجتماعی بیگانه بود و در ساحت فردی و عبادی نیز از حد تقلید و تکرار فراتر نمی‌رفت. استعمار، خوب می‌دانست فقط در صورتی که امت اسلام را سرگرم و مشغول مسایل فردی نماید و توجه نخبگان را از مسایل سیاسی و اجتماعی به تنش‌های عقیدتی و فرقه‌ای معطوف نماید می‌تواند به اهداف خود دست یابد و ادامه حیات دهد. و برای رسیدن به این هدف از چند طریق وارد عمل شد:

الف. ارسال مبلغین مسیحی و تبلیغ مسیحیت به عنوان دین رفت و رحمت و معرفی اسلام به عنوان مکتب خشونت.

ب. فرقه سازی و جعل تاریخ و جعل قرائت‌های اختلاف زا از قرآن و سنت.

ج. پرورش و تربیت عده‌ای از خودباختگان مسلمان در راستای ترویج و بسط فرهنگ غیر دینی در جوامع اسلامی.

۲. پس از شکست اندیشه دینی در رنسانس، دیگر هیچ دینی در هیچ کجا یارای قد علم کردن در برابر علم و مظاهر مدرنیته را نیافت و متولیان ادیان، یکسره در مقابل هجمه پر زور علم مداران، عرصه را وانهادند و به کنج معابد و مساجد و کلیساها خزیدند، خصوصاً پاره‌ای از ادیان و مکاتب که اساساً و ذاتاً نه هدف اجتماعی شدن و سیاسی شدن را داشتند و نه ظرفیت آنها اجازه چنین امری را می‌داد و تفاوتی هم نمی‌کرد که در دنیای سنتی استمرار داشته باشند یا در عالم مدرن. اما به هر حال از عوارض و سوانح حاصل از سونامی مدرنیته در امان نماندند. اما احیای تفکر حاکمیت دینی یا نظام سیاسی مبتنی بر دین، نه فقط مساله‌ای درون‌دینی و درون‌کشوری بود



□ هدف امام خمینی از این حرکت که رفته رفته مبدل به نهضتی همه‌گیر و انقلابی فراملی و جهانی شد، ایجاد اصلاح در دو جریان اصلی بود: یکی پیراستن دین از شبهات و خرافات و انحرافات (احیای دین) و دیگری اصلاح قوه حاکمه و تعدیل آن بر اساس تعالیم و احکام اسلامی

بلکه قد علم کردن در مقابل تمام دستاوردهای مدرنیسم بود و برپایی حاکمیت سیاسی با محوریت دین، یعنی زیر سوال بردن همه آنچه که طی ۴۰۰ سال مدرنیته سعی در القای آن مفاهیم در اذهان عمومی می‌نمود. اینک نظام سکولار به سرکردگی غرب و به عاملیت دست نشانندگان محلی در سرتاسر جهان، احساس خطر جدی و عمیقی از این ناحیه می‌نمود.

همان‌طور که دستاوردهای علمی گالیله و نیوتن در طلیعه رنسانس، خشت‌های زیرین بنای رفیع کلیسایی را سست نمود و پایه‌های اندیشه پاپی را به لرزه انداخت و سرآغاز تولدی دوباره و طلوعی مجدد در افق تمدن انسانی شد، حکومت دین نیز این بار پایه‌های تفکر مادی و جهان‌بینی غیر الهی را نشانه رفته بود و آنها از این حیث احساس خطر می‌کردند.

امام که خود به عمق ستیزه جوئی دنیای مدرن با نظام ولایت فقیه واقف بود هراس نظام استکبار را از قدرتمند شدن و عینی شدن فقه اسلامی برشمرده که با علم نمودن افرادی تحت عناوین گوناگون، سعی در خدشه وارد نمودن به ابهت اسلام و تحقیر آن در منظر جهانیان دارند تا اسلام هیچگاه نتواند به عنوان دینی که توانایی اداره یک نظام سیاسی اجتماعی را دارد مورد توجه واقع گردد:

«همه ترس استکبار از همین مساله است که فقه و اجتهاد جنبه عینی و عملی پیدا کند و قدرت برخورد در مسلمانان به وجود آورد... اسلام امروز مسلمانان را یک مکتب بالنده و

متحرک و پر حماسه می‌دانند و از این که فضای شرارت آنان محدود شده است و مزد بگیران آنان چون گذشته با اطمینان نمی‌توانند علیه مقدسات قلم فرسایی کنند، مضطرب شده‌اند... ما کینه دنیای غرب را با جهان اسلام و فقاہت از همین نکته‌ها به دست می‌آوریم. قضیه آنان قضیه دفاع از یک فرد [سلمان رشدی مرتد] نیست، قضیه حمایت از جریان ضد اسلامی و ضد ارزشی است که بنگاه‌های صهیونیستی و انگلیس و آمریکا به راه انداخته‌اند و با حماقت و عجله خود را رو به روی همه جهان اسلام قرار داده‌اند.» (ر.ک: صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۲۸۹-۲۹۰)

البته در دو دهه اخیر و پس از رحلت بنیانگذار بزرگترین نظام سیاسی برآمده از مبانی نهضت بیداری اسلامی در عصر مدرنیسم، شاهد شکل‌گیری دو جریان متفاوت در مواجهه با مسأله ولایت فقیه بوده‌ایم؛ یکی جریان تندرو افراطی که با شعار حمایت از ولایت فقیه به عرصه وارد شد و دیگر جریانی کندرو و تفریطی که با نگاهی به ظاهر روشنفکرانه و با وابستگی به «طبقه» روشنفکری به نقد ولایت فقیه پرداخته‌اند.

غالباً سنت تاریخ بر این امر استوار بوده است که بعد از مردان تاریخ ساز و استوانه‌های جامع جامعه، قوم و امت آنها موفق به درک جامعی از امام خود نگشته‌اند و هر فرقه و نحله و مکتبی بخشی از اندیشه و نگرش امام خود را اخذ و ملاک تشخیص حقیقت نموده است. بطوریکه عدول و سرکشی از بعد مورد توجه آن مکتب و نحله فکری و سیاسی به منزله خروج از کل دایره ایمان به امام آن امت و بالتبع کفر به ایدئولوژی‌های وی بوده است. این پراکنش در درک و فهم مواضع و احساسات بنیانگذاران مکاتب - که در اینجا مراد انبیا و اولیا هستند - گاه چنان با یکدیگر در تضاد و حتی تناقض قرار می‌گیرند که هر یک از طرفین دیگری را متهم به ارتداد و خروج از صراط بنیانگذار مکتب می‌انگارد.

پس از عصر رسول‌الله (صلی الله علیه و آله و سلم) دو نحله فکری خوارج (نهروانیسم) و جبهه معاویه (صفین‌ایسم) که هر دو نیز برخاسته از متن و بطن اسلام بودند در مقابل جریان اسلام معتدل و میانه رو به رهبری علی (علیه السلام) قد برافراشتند. علی (علیه السلام) به عنوان انقلابی‌ترین



فرد مسلمان از جانب هر دو گروه در مظان اتهام قرار گرفت؛ یکی او را متهم به کفر و ارتداد نمود و دیگری متهم به طغیان و سرکشی. پس از انقلاب نیز در عصر ما همین صف بندی و لشکر کشی با نام‌های دیگری ادامه پیدا نمود و کسانی که خود در صف مقدم مبارزه و جهاد و انقلاب بودند، پس از امام در دو جبهه اصلی روبروی انقلاب اصیل صف‌آرایی کردند. گروهی با تفکرات تفریطی لیبرالیستی ثروت‌اندوزانه و مقام پرستانه و گروهی با اندیشه‌های افراطی جامد متعصب و ارتجاعی. و هر دو گروه علیه انقلاب معتدل میانه رو جبهه گیری نمودند؛ انقلابی که در آن تساهل و مدارا در کنار جهاد و مبارزه، شهادت طلبی و ایثار در کنار رفاه و آسایش، عدالت اجتماعی در کنار افزایش ثروت اقشار جامعه، توجه به ظواهر احکام در کنار رشد و تعالی و فراگیری مسایل باطنی دین مورد توجه است.

به نظر می‌رسد آنچه در این برهه از زمان، حساس تر از قبل و مورد نیاز ما و خصوصاً قشر جوان تر جامعه است، بررسی به دور از شتاب زدگی، تعصب و افراط و تفریط‌های سیاسی، جناحی و رها از حب و بغض‌های فردی و در فضایی کاملاً علمی و شفاف باشد. و ظاهراً آنچه در این سال‌ها بیشتر به چشم می‌خورد، متأسفانه بیش از آنکه متوجه نقد و بررسی ظرفیت‌های این پروژه باشد به نقد و بررسی عملکرد و آثار توجه داشته است. البته موضوع ولایت فقیه چیز تازه‌ای نیست که امام آورده باشد؛ بلکه این مسأله دارای سوابقی در میان فقهاء شیعه است و از قرون اولیه اسلام با شدت و ضعف‌های گوناگون مورد بحث بوده است (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۲۴) و آنچنان که حضرت آیت‌الله جوادی آملی تصریح نموده‌اند؛ «فقیهان نامور امامیه (رضوان الله علیهم) عموماً، و بزرگ فقیه نامدار، مرحوم صاحب جواهر (قدس سره) که مسأله ولایت فقیه را مطرح کرده و آن را به عظمت یاد کرده خصوصاً، تا محدوده چشیدن طعم فقه را رفته‌اند؛ اما چشیدن طعم فقه، غیر از آن است که انسان این شربت را از چشیدن به نوشیدن، و از ذوق به شرب و از شرب به شناگری، و از شناگری به غواصی برساند؛ غواصی در کوثر ولایت فقیه را فقط حضرت امام خمینی (رضوان الله تعالی علیه) انجام دادند.» (عبداله جوادی آملی، ص ۵۴)

اما توجه مضاعف به این نظریه در شرایط حساس کنونی از آن جهت قابل اهمیت است که

ولایت فقیه، محور دموکراسی اسلامی و عمود خیمه نهضت رنسانس اسلامی در عصر جدید است و چنانچه هر گونه خدشه‌ای متوجه این کانون همبستگی شود، بدون شک، اساس نظام و کلیت سیستم در معرض خطر استحاله در فرهنگ بیگانه قرار خواهد گرفت. البته این بدان مفهوم نیست که این نظریه چه در مبانی تئوریک و چه در موارد اجرایی و عینی، قابل روزآوری و پویایی نباشد و از حیثه نقد و سوال مصون باشد. اما اساس کار، تبیین مناسبات میان دو مقوله مردم‌سالاری و ولایت است که به بنا بر اعتقاد بسیاری، دو مقوله مانعه‌الجمع و نقیض یکدیگرند.

فهم دقیق و علمی این رابطه و تحلیل منطقی مناسبات بین این دو، موجب می‌گردد تا در موقعیت‌های ویژه که رهبریت و ولایت، نقش تعیین‌کننده و تصمیم‌گیرنده را دارد با حمایت حداکثری و پشتیبانی عمومی جامعه، با اقتدار و صلابت، گام در میدان تاریخ نهد و مسیر جامعه را در دل زمان روشن نماید. از این رو پرداختن به زیر بناهای علمی و نقد و بررسی عالمانه این سیستم، علاوه بر رفع نقایص احتمالی موجود در مبانی تئوریک، منجر به بروز عقیده‌ای راسخ، برآمده از دانش و آگاهی می‌گردد که این بصیرت و اعتقاد سوای سرباختگی‌های منهای عقلانیت، و ایمان بدون خرد است که خود این قسم از ایمان‌ها و سرسپردگی‌ها در طول تاریخ، منبع و مشا بروز انحرافات فردی و اجتماعی بسیاری بوده است.

مبانی حکمی حکومت

بدیهی است که هر شیوه حکومتی، متکی به اصولی فلسفی است که درون‌مایه‌ها، اهداف، رویکردها و مناسبات بین اجزاء حکومت را مورد شرح و بررسی قرار می‌دهد. با قدرت یافتن حزب نازی در اروپا، میوه فاشیسم که ریشه در اندیشه‌های هگل و آراء فلسفی نیچه داشت در جنگ جهانی چیده شد، کمونیسم را فلسفه مارکس و انگلس به دنیا عرضه نمود و نظام لیبرال دموکراسی غرب، مولود فلسفه سیاسی ماکیاوولی و فلسفه کانتی است. و اساسا بدون فلسفه نمی‌توان حکومت نمود و اگر حکومتی نیز بدون اتکا به پشتوانه‌های فلسفی شکل بگیرد اولاً حکومتی متمرکز و قانونمدار نیست و ثانياً کارکردی جز ارضاء امیال حکام و زمامداران خود



□ جامعیت و تیز بینی امام خمینی مانع از این بود که اشتغال به امور سیاسی موجب غفلت ایشان از توجه به اصلاحات درون دینی گردد

□ استاد مطهری را که از جریان عالمان سنتی دین برخاسته است می توان به عنوان یکی از مهمترین احیاگران معاصر اندیشه دینی شمرد که تلاش عمده ایشان معطوف به نوسازی جهان با عناصر دینی بوده است

ندارد و سخنی به گزاف نرانده ایم اگر بگوییم در تمام حکومت‌ها، در واقع این حکیمان و فیلسوفانند که حکومت می کنند و سیاستمداران تاریخ، تکیه بر اریکه‌ای زده‌اند که پایه‌های آن را فلسفه حکیمان استحکام بخشیده است. ولایت فقیه نیز از این قاعده عمومی مستثنی نیست. پس برای شناخت جامع‌تر رویکردهای سیاسی اجتماعی حکومت‌ها، نخست باید بن‌مایه‌های فلسفی و جهان‌بینی آنها مورد تحقیق و بررسی قرار بگیرد.

اما همچنانکه اشاره شد، نقد و بررسی مبانی فلسفی و حکمی یک حکومت الزاما به معنای نقد و بررسی عملکرد و آثار عینی آن نیست. اگرچه این دو ساحت حکومت‌ها باید بر هم منطبق باشند یا لاقلاً دارای وجوه تناسبی با یکدیگر باشند اما عرصه تئوری و عمل، دو ساحت جدا از یکدیگرند که هم‌آوایی و همسویی آنها با یکدیگر منوط به کارکرد صحیح اجزاء داخلی سیستم از یک سو و ارتباط کل مجموعه با بیرون از سوی دیگر است که البته این مناسبات نیز در قالب مبانی فلسفی حکومت‌ها اندیشیده شده است اما بحث ما بر سر همین مبانی فلسفی است که کدام نظرگاه فلسفی وقتی به عرصه سیاست و اجتماع وارد شود از تناسب، تعادل و توازن بیشتر و بهتری

برخوردار است تا در سایه این تعادل، همه اجزاء سیستم به بالندگی و شکوفایی فطری خود رسیده و مجموعه‌ای توانا، انعطاف‌پذیر و در عین حال قدرتمند و نفوذناپذیر شکل بگیرد. این امر مستلزم دستیابی به تعریف درستی از رابطه جزء به کل و فرد و اجتماع است و تا این تعریف به جامعیت و تعادل نزدیک نگردد هر گونه تلاش بیرونی برای به تعادل رساندن وضع جامعه بی‌ثمر خواهد بود. این رابطه در نظرگاه حکمی و فلسفی امام که منبعث از حکمت صدرایی و عرفان محیی‌الدینی است، تحت عنوان وحدت در کثرت و کثرت در وحدت تعریف شده است.

عارف (حکیم) که در پروژه حکومت حکیم (ولایت فقیه) بر اریکه رهبری جامعه تکیه زده است، خود، نماد و نمود تام این رابطه صحیح است. رهبر این جامعه که در لسان منابع اسلامی از آن به عنوان «امام» یاد شده است، از یک سو روی باطن به سمت حقیقت عالم و مبداء فیض هستی دارد و از سویی دیگر روی با خلق عالم. امام، در این نگره، واسطه فیض و رحمت از عالم امر به عالم خلق است. امام، نقطه کانونی امت است و امت، حلقه‌ای در هم تنیده، گرداگرد امام خویش است. هر جزء این مجموعه در عین استقلال و آزادی، در کلتی درهم تنیده و به هم پیوسته، با دیگر اجزاء سیستم تعامل دارد و تمام عملکرد اجزاء سیستم، منجر به تکاپویی واحد و جمعی در راستای تعالی کل مجموعه است.

چنانچه بخواهیم رابطه فرد و جمع، و امام و امت را در الگویی هندسی بررسی نماییم می‌توان گفت رابطه فردیت و جمعیت در این نظام - بر خلاف نظام‌های استبدادی که رابطه‌ها در آن طبقاتی، طولی و بر اساس قدرت و ثروت است - رابطه‌ای درونی، لایه‌ای و عرضی است. امام امت، در این سیستم راس هرم قدرت ننشسته بلکه در قلب و کانون امت خویش است و هیچ لایه‌ای مجبور به تحمل بار لایه دیگر نیست. چراکه اساسا در این سیستم که طبق الگوی هندسی دایره شکل می‌گیرد، طبقه اجتماعی به مفهوم مرسوم آن وجود ندارد. در نظام‌های استبدادی که با الگوی هرمی شکل می‌گیرند هر چه سطح



برخورداری از قدرت و ثروت در طبقات بالاتر می‌رود، به لحاظ کمیت تقلیل می‌یابد و جمعیت کمتر، برخورداری بیشتری از مواهب اجتماع دارد. در ضمن، جامعه منطبق با الگوی امت و امامت (حکومت حکیم) از آنجا که حول یک محور شکل می‌گیرد، حرکت و پویایی و سیلان بیشتری نسبت به الگوی هرمی دارد. اجزاء در این سیستم، متحرک، زنده و پویا هستند، هر عضوی از اعضای جامعه امکان ورود به لایه‌های درونی‌تر سیستم را دارد، نظارت از بیرون به درون، و حالت تدافعی دایره و امنیت آن نسبت به تهاجم بیرونی بیشتر و حالت نظارت و دقت در درون خود مجموعه، بیش از مدل هرمی است. در هرم، اجزاء و طبقات پائین، هیچ نظارتی بر طبقات بالا ندارند.

فشار بار بر روی همه عناصر در دایره و یا شکل کروی به نسبت مساوی تقسیم می‌شود و در هرم بالعکس است. فشار به قاعده هرم و طبقات پائین‌تر بیشتر وارد می‌شود تا طبقات بالایی و رأس هرم و میزان برخورداری سطوح زیرین هرم در مقایسه با سطوح فوقانی بصورت تصاعدی تقلیل یافته، در مقابل، این سطوح زیرین، مجبور به تحمل بار کل مجموعه نیز هستند. و در یک جمله، رابطه فرد و اجتماع در این سیستم، رابطه موج و دریاست. موج، عین دریاست و دریا یعنی امواج. نه موج بدون دریا از خود موجودیتی دارد و نه دریای بدون وجود موج، قابل تصور است.

امام خمینی با اتکا بر این درون‌مایه‌های حکمی و عرفانی، بزرگ‌ترین نهضت متکی بر خواست و اراده عمومی را در عصر جدید در حالی رقم زد که دنیای مدرن، قرن‌ها پیش با ظهور اندیشه‌های سکولار، با دخالت دیدگاه‌های مذهبی در عرصه سیاسی خداحافظی نموده بود و دین را تا کنج خلوت‌ترین زوایای فردی پس رانده بود. برپایی و شکل‌گیری نهضتی متکی بر مبانی دینی در چنین شرایطی، نه تنها شوک عظیمی را بر پیکره مدرنیسم وارد نمود بلکه با عملی شدن دکترین حکومت دینی در اوج سرمستی‌های مدرنیسم، حکومت‌های سکولار که تمام اصول خود

را مرهون گفتمان جدایی دین از سیاست بودند تمام قد به مقابله با آن قیام نمودند تا مگر پروژه تک قطبی سازی دنیا که اینک با ظهور انقلابی دینی تحت الشعاع قرار گرفته بود، به روند خود ادامه دهد و صدایی جز صدای شکستن استخوان‌های انسانیت در زیر چکمه قدرتمندان و مستکبران تاریخ شنیده نشود. پروژه ولایت فقیه از آن جهت هم برای مدافعان و هم برای مخالفان آن حائز اهمیت است که مسیر تاریخ را درست زمانی که مدرنیسم مشغول چیدن میوه درخت سکولاریسم بود تغییر داد. استعمار جهانی که در لباس دو قطب چپ و راست نظام سیاسی عالم به بهره‌کشی و برده‌پروری مدرن خود سرگرم بود و سرمایه‌های انباشته از استثمار ملل مستضعف را به پای بت‌های عصر جدید نذر می‌نمود، با ظهور ابراهیمی دیگر از دل تاریخ، بر خود لرزید و تبر را این بار نه بر پیکر بت‌های خود که بر سینه خود دید که فرود می‌آید.

انقلاب اسلامی ایران تنها نه قیام علیه یک حکومت با ماهیت استبدادی و شکل گرفته بر مبانی سکولاریسم بود، بلکه خیزش علیه جهان‌بینی پدید آورنده این سیستم بود و امام این انقلاب، نیک می‌دانست که تاریشه‌های فلسفی و عقیدتی استبداد و استعمار بر جاست، حرس نمودن سرشاخه‌های کم ارزش این شجره خبیثه کاری از پیش نخواهد برد.

گفتمان امت و امامت نه با شعار تخصص و تقابل جهان سنتی و مدرن، که با طرح گفتمان گفتگوی تمدن‌ها، مرافقت ادیان و همدلی ملت‌ها؛ در صدد انقلابی جهانی است که این انقلاب جهانی، در عین استفاده از مظاهر تمدن، پاسدار کرامت انسان و انسانیت است؛ انقلابی که از درون ملت‌ها آغاز می‌شود و تسری آن به جهان عینی، متضمن برپایی حکومت آرمانی آخرالزمانی خواهد بود و از این حیث، انقلاب اسلامی ذاتا ماهیتی فرهنگی دارد نه نظامی و سیاسی. ولایت فقیه در پی منقلب نمودن درونی انسان‌ها و بازبینی تمام آرمان‌ها و چشم‌اندازهایی است که در طی چندین قرن از سوی نظام‌های غیر دینی به انسان القاء شده است و این انقلاب درونی و تحول معنوی و باطنی میسر نخواهد شد مگر در سایه گفتگوی فرهنگی و دانشی اقوام و ملل و تمدن‌های گوناگون و پاسداشت نظام اخلاقی اسلام و پرهیز از هر گونه انحصارگرایی فرهنگی، دینی و سیاسی. و این نه به مفهوم سازش‌کاری و تسامح با سردمداران نظام‌های استعماری است بلکه سخن



□ ولایت فقیه، محور دموکراسی اسلامی و عمود خیمه نهضت رنسانس اسلامی در عصر جدید است و چنانچه هر گونه خدشه‌ای متوجه این کانون همبستگی شود، بدون شک، اساس نظام و کلیت سیستم در معرض خطر استحاله در فرهنگ بیگانه قرار خواهد گرفت

از گفتگوی میان ملت‌ها و آشتی جهانی میان پیروان ادیان گوناگون است. و بالاخره اینکه گفتمان ولایت فقیه، برنامه‌ای جهت به فعلیت رساندن تمام ظرفیت بالقوه و استعداد مکتوم تمام آحاد جامعه و بروز همه نیروهای خفته در اندیشه و فکر نخبگان و فرهیختگان است تا در سایه امامت انسانی کامل، جامعه به سمت سعادت آرمانی پیش برود.

پیشینه این نظریه در آثار امام:

الف- کشف اسرار

کشف اسرار، اولین اثر مکتوبی است که امام طی آن به موضوع ولایت فقیه اشاره نموده‌اند. این کتاب در سال ۱۳۲۳ ه. ش نگاشته شده و با وجود آنکه مقصود اصلی نگارش آن، رد شبهات رساله «اسرار هزارساله» و شبهات وهابیت بوده است، اما در این کتاب به شکل مقتضی به ارائه نظریه ولایت مطلقه فقیه نیز پرداخته شده است. باید اذعان داشت که بسیاری به این نوشتار توجه کافی مبذول نداشته‌اند. امام در این کتاب به غیر قابل قبول بودن کلیه حکومت‌های غیر اسلامی و از جمله حکومت مستبدانه رضاخان و نفی مشروعیت همه آنها اشاره می‌نمایند، آنگاه به ترسیم حکومت آرمانی اسلامی و مصداق آن در عصر حاضر یعنی «حکومت مطلقه الهی اولی الامر» می‌پردازند و برای آن حق تصرف گسترده و اختیارات مبسوط قائلند:

«... تنها حکومتی که خرد حق می‌داند و با آغوش گشاده و چهره باز آن را می‌پذیرد

حکومت خداست که همه کارش حق و همه عالم و تمام ذرات وجود حق خود اوست. به استحقاق او در هر چه تصرف کند، در مال خود تصرف کرده و از هر کس هر چه بگیرد، مال خود را گرفته و هیچ کس انکار این سخن را نتواند کرد، مگر آنکه به اختلال دماغ دچار باشد، اینجاست که حال حکومتها همه معلوم می شود و رسمیت حکومت اسلامی اعلان می گردد.» (امام خمینی، کشف اسرار، ص ۲۲۲).

به نظر می رسد مواضع امام در این کتاب در باب ولایت فقها ناظر به مساله تشکیل حکومت و تصدیگری امر امارت نیست، بلکه بیشتر شان نظارتی و استصوابی فقها را مورد نظر دارد. ایشان در جایی از این کتاب پس از آنکه به مساله وجود اختلاف در مساله ولایت مجتهد در بین خود مجتهدین اشاره می نمایند، دامنه حدود ولایت مجتهد (فقیه) را در فروع فقهی تصریح نموده و در باب چگونگی حکومت و ولایت فقها می نویسند:

«... ما که می گوئیم حکومت و ولایت در این زمان با فقها است نمی خواهیم بگوئیم فقیه هم شاه و هم وزیر و هم نظامی و هم سپور است بلکه می گوئیم همانطور که یک مجلس موسسان تشکیل می شود از افراد یک مملکت و همان مجلس تشکیل یک حکومت و تغییر یک سلطنت می دهد و یکی را به سلطنت انتخاب می کند... اگر یک همچو مجلسی از مجتهدین دیندار که هم احکام خدا را بدانند و هم عادل باشند و از هواهای نفسانیه عاری باشند و آلوده به دنیا و ریاست آن نباشند و جز نفع مردم و اجرای حکم خدا غرضی نداشته باشند تشکیل شود و انتخاب یک نفر سلطان عادل کنند که از قانونهای خدایی تخلف نکند و از ظلم و جور احتراز داشته باشد و به مال و جان و ناموس آنها تجاوز نکند به کجای نظام مملکت برخورد می کند؟» (منبع پیشین، ص ۱۸۵).

در جایی دیگر از همین کتاب نیز بر شان نظارتی فقها تاکید نموده اند:

« چنانچه پیشتر گفتیم نمی گوئیم حکومت باید با فقیه باشد بلکه می گوئیم حکومت باید با قانون خدایی که صلاح کشور و مردم است اداره شود و این بی نظارت روحانی صورت نمی گیرد. چنانچه دولت مشروطه نیز این امر را تصویب و تصدیق کرده و این امر به هیچ جای



□ عده‌ای از فقها قائل به انتصاب ولی فقیه‌اند و برخی معتقد به انتخاب گروهی نیز مسئله ولایت فقیه را در حد وکالت قبول دارند، گروهی دیگر مسئله را مقید به یک فقیه ندانسته و وظیفه سترگ زعامت را بر عهده شورایی از فقهای واجد شرایط می‌دانند

نظم مملکت و تشکیل حکومت و مصالح کشور برخورد نمی‌کند.» (منبع پیشین، ص ۲۲۲).

ب - «الرسائل»

شاید بتوان گفت که بخش «الاجتهاد و التقليد» کتاب الرسائل، یکی از ناشناخته‌ترین آثار امام(س) در زمینه معرفی افکار سیاسی ایشان باشد و اگر عنایتی هم بدان مبذول شده، بیشتر به خاطر اهمیت فقهی و اصولی آن بوده است. اهمیت اساسی این نوشتار، آن است که علاوه بر طرح بعضی آرای فقه سیاسی امام به شکل بارز و بسیار صریحی حاوی نظریه ولایت مطلقه فقیه و طرح آن در تاریخ ۱۳۷۰ ه. ق - ۱۳۲۹ ه. ش - می‌باشد. در این نوشتار، در بحث از حدیث «العلماء ورثة الانبياء»، امام در جواب تفسیرهایی که ارث بردن علما از انبیاء را منحصر به علم یا حدیث می‌دانند، می‌فرماید: «مقتضای حدیث علما وارث انبیا هستند این است که برای علما وراثت در هر چیزی، هم شان پیامبران باشد و از شؤون انبیاء حکومت و قضاوت است. پس باید حکومت برای فقها به شکلی مطلق جعل و اعتبار گردد تا این اطلاق و اخبار صحیح واقع شود»

برخی از منتقدین، نظریه ولایت فقیه را نظریه‌ای جوان و ناپخته می‌دانند که عمری حداکثر دویست ساله دارد (ر.ک: سروش ۱۳۸۷، ص ۷۱). و برای این مطلب، ریشه‌ای در نقل و سیره معصومین (علیهم السلام) یافت نمی‌شود و جزء مواردی است که ناظر به فروع دین است. (ر.ک: اکبر گنجی، کیان، ش ۴۱، ص ۲۰). امام در ولایت فقیه، پس از تبیین برخی از ضرورت‌ها و اقامه

ادله در باب اثبات این ضرورت، به نقل تاریخچه مختصری در این مورد می‌پردازند. ایشان در آنجا با نقل برخی از حرکت‌های علما در سده‌های اخیر، آنها را دال بر دخالت مستقیم فقها در امور سیاسی دانسته و به روایاتی در این باب نیز استناد می‌نمایند. از جمله، امام به موضوع نهضت تنباکو و فتوای میرزای شیرازی توجه خاص نموده و حرکت میرزای شیرازی در صدور فتوای تحریم تنباکو را به جهادی تعبیر می‌نمایند که علما به جهت آنکه این فتوا را حکم حکومتی می‌دانستند از آن تبعیت نمودند. (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۲۵). بی شک، وجود الگوی قرآنی فیلسوف شاه یا حکومت حکیم در حکومت و سلطنت سلیمان نبی و حضرت داود (ع) و همچنین وجود این الگو در سیره نبوی در شکل‌گیری و پرورش این ایده موثر بوده است. از نظریه ولایت فقیه که به عنوان مانیفست سیاسی ایدئولوژیک انقلاب اسلامی مطرح شده است تا کنون قرائات متفاوتی بدست آمده که برخی ناظر بر تفاوت آراء فقها و متکفلان اصلی این پروژه سیاسی اجتماعی است و برخی دیگر ناظر به نقدهایی است که از جانب غیر فقها، در میان طبقه روشنفکران مسلمان بر این نظریه وارد شده است.

عده‌ای از فقها قائل به انتصاب ولی فقیه‌اند و برخی معتقد به انتخاب، گروهی نیز مسئله ولایت فقیه را در حد و کالت می‌دانند، گروهی دیگر مسئله را مقید به یک فقیه ندانسته و وظیفه سترگ زعامت را بر عهده شورایی از فقهای واجد شرایط می‌دانند. در بین فقهاء متاخر مدافع نظریه ولایت فقیه در مورد بنای مشروعیت حکومت ولی فقیه اختلاف مهمی وجود دارد. برخی قائل به نظریه مشروعیت الهی هستند که به ولایت انتصابی فقیه معروف است و برخی دیگر مشروعیت او را ناشی از انتخاب مردم می‌دانند.

آیت‌اله مصباح یزدی در کتاب «حکومت اسلامی و ولایت فقیه» و آیت‌اله عبدالله جوادی آملی در کتاب «پیرامون وحی و رهبری» بیش از همه به شرح این نظریه پرداخته‌اند. البته این دیدگاه خاص این دو نیست و اندیشه مندانی چون آیات عظام مکارم شیرازی و لطف‌الله صافی گلپایگانی نیز دیدگاهی اینچنینی دارند. براساس این نظریه مشروعیت حکومت در زمان غیبت با حکم الهی و مشروعیت ولی فقیه ناشی از نصب او توسط امام معصوم است. به این ترتیب این نظام



□ فهم دقیق ابعاد نظریه حضرت امام در باب «ولایت فقیه»، زمانی کامل خواهد شد که به مشی عملی آن حضرت در دوران زمامداری جامعه و آراء و نظریاتی که در زمینه اصل ولایت فقیه و محدوده اختیارات و شئون ولایت ابراز نموده‌اند، توجه کافی مبذول شود

است که مشروعیت خود را از ولی فقیه می‌گیرد - نه برعکس - و تمام کارهای قوای سه‌گانه زمانی اعتبار دارد که رضایت ولی فقیه را به همراه داشته باشد.

آیت‌اله جوادی آملی نیز در تحلیلی فلسفی از قاعده لطف به مثابه استدلالی برای انتصابی بودن ولایت فقیه بهره می‌گیرد. نظر و انتخاب مردم در این نظریه هیچ مشروعیتی به حکومت فقیه نمی‌دهد و رأی به خبرگان در واقع رجوع به بینه است. یعنی مردم کارشناسان مذهبی را انتخاب می‌کنند تا آنان فقیه اصلح و اعلم را کشف کنند و شهادت آن‌ها موجب یقین دیگران می‌شود.

بر اساس نظریه انتخاب در زمان غیبت امامان معصوم و در شرایطی که نماینده‌ای نیز از جانب او مشخص نشده‌است، بر مردم واجب است که فقیه جامع‌الشرایطی را برای حکومت برگزینند. این نظریات طبعی انتقادی دارند و با توجه به مشکلات نظری و عملی نظریه نصب و تجربه ولایت فقیه در جمهوری اسلامی شکل گرفته‌اند. آثار متعددی در این زمینه نوشته شده که کتاب «ولایت فقیه، حکومت صالحان» اثر نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی و به ویژه «دراسات فی ولایة الفقیه» اثر آیت‌الله منتظری از مهمترین آن‌ها هستند.

صالحی با تقسیم نظریه‌های ولایت فقیه به «ولایت به مفهوم خبری» و «ولایت به مفهوم انشایی» این دو نظریه را از هم متمایز می‌کند. او معتقدان نظریه نصب را قائلان به ولایت فقیه به مفهوم خبری می‌داند، به این صورت که؛ «فقهای عادل از طرف خدا منصوب به ولایت هستند» و ولایت فقیه به مفهوم انشایی را به صورت؛ «مردم باید فقیهی دارای شرایط را به ولایت انتخاب

کنند» بیان می‌کند. او در دفاع از مفهوم انشایی ولایت فقیه که نقش اصلی را به انتخاب مردم می‌دهد، معتقد است که نصب فقیه از سوی خدا به این معنا که همه فقها - یا یک فقیه غیر معین - از طرف خداوند ولایت دارند در مرحله ثبوت محال است و قابل تصور نیست. در مرحله اثبات نیز ادله کافی برای آن وجود ندارد. پس دلایل عقلی و نقلی ناظر بر ولایت فقیه را باید ناظر به مفهوم انشایی ولایت فقیه دانست. آیت‌الله منتظری نیز استدلال‌های مشابهی را با افزوده‌ها و نظم بیشتری دنبال کرده و در مجموعه استدلال‌های دیگری ولایت انتخابی را منوط به فرض عدم اثبات مدعای نظریه نصب می‌کند. او در توضیح عدم امکان نصب عام و خدشه آن در مقام ثبوت، فرضی را مطرح می‌کند که در یک زمان بیش از یک فقیه دارای شرایط ولایت موجود باشد و پنج احتمال قابل تصور را در چنین حالتی مطرح کرده و به هر یک از آنان نقدهایی را وارد می‌کند.

احتمال یکم آنکه همه فقهای واجد شرایط یک عصر به صورت عام استغراقی از جانب ائمه (ع) منصوب باشند. در این صورت هر یک از آنان بالفعل ولایت داشته و مستقلاً حق اعمال ولایت دارند.

احتمال دوم. همه فقها به نحو عموم ولایت دارند، اما اعمال ولایت جز برای یکی از آنان جایز نیست.

احتمال سوم. فقط یکی از آنان به ولایت منصوب شده باشد.

چهارم. همه منصوب به ولایت باشند، لکن اعمال ولایت هر یک از آنان مقید به هماهنگی و اتفاق نظر با دیگران باشد.

پنجم. مجموع آنان منصوب به ولایت باشند که در واقع همه آنان به منزله امام واحد هستند که واجب است در اعمال ولایت با یکدیگر توافق و هماهنگی کنند. (ر.ک: منتظری، ۱۴۱۱)

ولایت محدود فقیه مدتهاست که در فقه شیعه پذیرفته شده و به آن عمل می‌شود. از هنگام ایجاد مقام مرجعیت در سده چهارم قمری. بر مبنای این نظریه مجتهدین حق قضاوت، صدور فتوی و اخذ وجوهات شرعی را دارند. شیخ مرتضی انصاری از نخستین فقهای است که به بحث در مورد ولایت فقیه می‌پردازد. او این بحث را در کتاب مکاسب خود مطرح کرده و منصب فقیه

جامع الشرايط را در سه منصب افتا، قضا و سياست شرح می دهد. او ولايت فقيه در افتا و قضاوت را می پذيرد ولی در گسترش آن به حوزه امور سياسی تردید جدی دارد. او معتقد است «استقلال فقيه در تصرف اموال و انفس، جز آن چه از اخبار وارده در شأن علما تخيل می شود، به عموم ثابت نشده است.»

البته بحث راجع حکومت دینی و ظرفیت های بالقوه دین در امر برپایی نظام اجتماعی سیاسی منحصر به فقها نبوده است و در میان طبقه روشنفکران غیر فقيه نیز این مساله از اهمیت ویژه ای برخوردار بوده است. پس از سید جمال و نهضت بیداری اسلامی که توسط او و اخلاش در حوزه تمدنی اسلام رقم خورد، این جنبش در میان افرادی چون اقبال پی گرفته شد. آراء اقبال نیز در ایران مورد استقبال اندیشه روشنفکرانی همچون بازرگان و شریعتی که از سنخ روشنفکران دینی قلمداد می کردند شد.

در پایان لازم می دانم با مقدمه ناشر ولايت فقيه امام خمینی - به عنوان رویکرد خود در این مقاله - همنوایی نمایم و توجه خوانندگان گرامی را به این نکته جلب نمایم که: امام خمینی پس از آنکه قیام الهی خویش را در پرتو عنایات حق تعالی و بیداری و اتحاد مردم در ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ با سرنگونی نظام سلطنتی ایران و تشکیل جمهوری اسلامی در این کشور به ثمر نشانند، بر اساس خواست عمومی ملت ایران و بر طبق اصول قانون اساسی نظام اسلامی در نقش رهبر انقلاب اسلامی، ولايت و هدایت جامعه اسلامی را بر عهده گرفت. از این رو فهم دقیق ابعاد نظریه حضرت امام در باب «ولايت فقيه»، زمانی کامل خواهد شد که به مشی عملی آن حضرت در دوران زمامداری جامعه و آراء و نظریاتی که در برهه پس از پیروزی انقلاب اسلامی در زمینه اصل ولايت فقيه و محدوده اختیارات و شئون ولايت ابراز نموده اند و در سخنرانی ها و پیام ها و نامه های ایشان منعکس گردیده است، توجه کافی مبذول شود. (امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۶)

منابع:

۱. اقبال لاهوری، علامه محمد، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، رسالت قلم (کتاب پایا)،
۲. جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه
۳. خسرو شاهی، سید هادی، وب سایت مصلح شرق، به نقل از روزنامه همشهری، اسفند ۱۳۷۳، ش ۶۴۱
۴. خمینی، امام، کشف اسرار، انتشارات آزادی، قم، بی تا.
۵. خمینی، امام، ولایت فقیه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۶، پائیز ۱۳۷۶ ه.ش.
۶. سروش، عبدالکریم، ادب قدرت، انتشارات صراط، چ سوم، زمستان ۱۳۸۷.
۷. شریعتی، احسان، اقبال لاهوری و مساله دولت، مهرنامه، ش ۱، ۱۳۸۹.
۸. شریعتی، علی، اقبال معمار تجدید بنای تفکر اسلامی، بی جا، ثبت کتابخانه ملی، ۹۶۲، خرداد ۱۳۵۶
۹. شریعتی، علی، بازگشت به خویشتن، مجموعه آثار، ج ۴، دفتر تدوین و نشر آثار دکتر شریعتی در اروپا، خرداد ۱۳۵۷
۱۰. مجله طلوع، بهار ۱۳۸۷، شماره ۲۵
۱۱. مجله کیان، ش ۴۱
۱۲. مجله، مهرنامه، شماره ۱، ۱۳۸۹
۱۳. مجموعه مقالات گفتگوهای اسلامی - مسیحی، انتشارات الهدی، ج اول، ۱۳۸۴
۱۴. مطهری، مرتضی، نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر، صدر، تهران ۱۳۵۷
۱۵. مفیدنژاد، سید مرتضی، درآمدی بر اندیشه‌های اصلاحی محمد اقبال لاهوری، روزنامه رسالت، شماره ۶۵۲۸.
۱۶. منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه، قم، دارالفکر، ۱۴۱۱ ه. ق
۱۷. صحیفه امام، جلد ۲، الی ۱۹، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی